第 57 卷 第 6 期　北京大学学报(哲学社会科学版)　Vol.57, No.6
2020 年 11 月　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　Nov. 2020

佛学、哲学与中国哲学史
——从《成唯识论》哲学联想的几个问题

章 启 群
(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘　要: 现代学术范畴中的佛教哲学不能全等于佛学。《成唯识论》是中、印佛教哲学的代表性文本。由此表明《成唯识论》哲学一是普遍意义上的佛教哲学,另一则是中国哲学史范畴下的中国佛教哲学。这两个领域之间也有交叉。迄今为止的汉语佛教研究还缺乏真正的佛教哲学研究,而中国佛教哲学研究的缺失是中国哲学史研究的深层危机。

关键词: 成唯识论;佛教哲学;佛学;中国哲学史
中图分类号:B 94　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2020)06-0033-10

《成唯识论》的哲学研究必须要回答几个前提问题:一、如何界定"佛教哲学"与"佛学"的分野?二、《成唯识论》在佛教中的地位如何?三、《成唯识论》哲学研究对于中国哲学史有何意义?本文围绕这三个问题展开。

一、佛教研究与佛教哲学

由古代印度先知释迦牟尼创立的佛教,不仅深刻影响了过去两千五百多年的历史,特别是东方的历史,而且还是深刻影响当今世界的屈指可数的最重要思想。由一种宗教教义衍生出来的佛教文化,已经成为遍及今日环球五大洲的一种社会思想和生活形态。与此相应,关于佛教的学术研究也是灿然大观,相关研究成果以"汗牛充栋"言之绝不为过。

以《大藏经》为代表的传统佛教著述,在内容上分为经、律、论三部分即"三藏",除了宣讲、论证佛教基本教义、戒律、仪轨,理论上都是阐发佛教原理,同时批判古代印度其他宗教和哲学思想,而更多的是佛教内部各部派宗门的立论与驳论。因此,传统佛教著述几乎全部都是以佛教思想辩护为核心内容的记述,属于佛教本身内部发展的历史和理论。因此,这些著述的总特征是没有立足于佛教之外,把佛教当作独立的对象来进行科学研究。

19 世纪以来的现代学术体系,将佛教作为科学研究的对象纳入相关学科,并展示了一个极为广阔的领域。以现代学术范式来划分,佛学研究主要涉及以下几个学科。

宗教学(the study of riligion)。这种研究秉承宗教学的宗旨,运用宗教学的范畴体系,通过对佛教起源和演化、性质和影响作用等方面的研究,揭示佛教作为一种人类社会文化发展的内在规律。这种研究与对于基督教、伊斯兰教、道教以及现代新兴宗教的宗教学研究,本质大致相同,相关问题涉及佛教的宗教性质、组织结构、信仰特征、传播形式以及修炼方式等。

东方学(oriental studies)。近代以来特别是 19 世纪以后,西方所建立的东方学,以文献为基础,对古代印度、波斯、埃及、亚述、阿拉伯等东方的历史和文化进行研究,涉及领域有语言学、文学、哲学、历史

收稿日期:2020-06-10
作者简介:章启群,男,安徽无为人,北京大学哲学系教授。

学、艺术、考古学等。梵文和佛教研究自然也罗列其中。在某种意义上,所谓东方学可谓东方古典学。当然,这仅是从研究方法来说的。按照赛义德的观点,东方学是一种殖民主义的思维方式和话语体系。这与古典学(classical philology)对于古典希腊、罗马文化的推崇具有重大区别。而在汉语学术体系的领域内,对于佛教的研究必然涉及梵文、巴利文佛典,并关联到古代印度以及南亚次大陆的历史、地理、文化和思想。从学科的意义上说,这也应该属于东方学的范畴。

汉语古典文献学。这种研究综合运用版本、校勘、目录、考证等方法,对传世汉语佛教文献的价值、真伪、正误进行考辨,为学术研究提供可靠可信的文本依据,包括校勘、注释、考辨具体文献文本,整理、编纂各种类型佛教类书。当然,对于传世佛教文献学的训识、辨伪,也离不开古代历史和思想史等相关视野,因此,佛教的古典文献学研究自然与东方学交叉。

把佛教当作一个整体的对象进行研究,主要是以上三种。其他研究基本上是从某一学科的角度切入,对于佛教与各科现代学术相关的部分进行专门研究,学科上例如佛教哲学、佛教文学、佛教语言学、佛教历史学、佛教艺术甚至佛教科学(天文学、地理学、医学等)等。很显然,这些研究与上述三种研究也有交叉的地方。因为,所有的研究都必须以文本即文献资料为基础,必然涉及多种文字的识读、正义,也必然涉及版本、目录、校勘,并延伸到相关的历史和思想理论背景。还应该说明的是,这个分类只是以西方的学科体系为基础,并与汉语学界现行的学科体系略有交叉。

佛教哲学是佛教思想、理论的哲学呈现形态。因此,佛教哲学研究就是运用哲学的范式,对于佛教所有的文本资料和思想资料进行的学术研究。从这个梳理可以看出,虽然佛教哲学研究与宗教学、东方学、汉语古典文献学有着复杂的纠缠,但是,佛教哲学与这些学科之间具有清晰的界限。

佛教哲学研究很早就成为一门世界性的学术研究。其代表人物有20世纪英德学派的瓦勒泽尔和彼得堡学派的罗森堡、舍尔巴斯基等。瓦勒泽尔不仅有《早期的佛教哲学基础》(1904),以后又发表了多卷本的《佛教哲学及其历史发展》,是德国学者研究佛教哲学的基础性著作。罗森堡的《佛教哲学问题》(1919),尤其是舍尔巴斯基的《佛教逻辑》,是影响至今的佛教哲学经典著作。① 但是,正如金克木先生所言:“用现代哲学框架及术语及思路的是现代语佛学,不论用什么语,来源都是近代欧洲语言。”②因为,迄今为止,严格的哲学从学科范式、理论体系到术语概念都是西方的,而主要语言也是近代的欧洲语言,例如英语、德语、法语、俄语等。东方和其他地区的哲学研究在本质上都是近代欧洲语言的延伸。

佛教与哲学的关联有其内在原因。宗教的根本标志是信仰。各种不同的宗教都具有自己确定的信仰对象,或者是一种至高无上的人格神(例如上帝、佛祖、太上老君、真主等),或者是某种非人格的精神实体(例如拜火教等。原始宗教和民间宗教可做另论)。其次,各种宗教必须具有相关的组织、制度和仪轨。第三,各种宗教必须具有与教义相关的思想资源,即理论的表述。因此,在所有与教义相关的宗教理论资源中,都必定有关于宇宙观、世界观和人生观的系统表述。各种宗教与此三观相关的思想资源,其理论表述必然与哲学交叉。这是宗教哲学学科成立的内在理由。

佛教同样如此。佛教的诞生自然有创教者释迦牟尼的超人智慧和人格力量,其中必然包含宣讲

① 金克木先生说:“他从梵文及藏译本详细译注法称《正理一滴》并加长篇导论,成为上下两册《佛教逻辑》,以英文写成,由苏联科学院出版,是力图打通欧洲及印度哲学而使之现代(20世纪前半)化的一位学者。”“他企图将相对论、量子论的物理学和讲物理及数学的马赫、罗素等人的哲学以及佛教徒陈那、法称的思想贯穿起来解说。他取得了很大的成功,但是在这样现代化的解说里他有意无意忽略了极重要的一条,即,佛教毕竟是宗教。”(金克木:《梵竺庐集·梵佛探》,南昌:江西教育出版社1999年版,第424、465—466页)笔者恰恰认为,舍尔巴斯基所做的是佛教哲学研究,而不是佛学研究。这正是哲学研究与宗教研究的分界线。

② 金克木:《梵竺庐集·梵佛探》,第432页。

教义的思想力量。宗教要获得信众,除了让信众亲证一些神奇的事迹,还必须用教义的思想和逻辑征服他们的心灵。因此,教义必须言之成理,成为强大的理论武器。佛教就是在与外道和内部派别斗争中发展的,这个斗争首先是思想理论的斗争。佛教在初期的传播过程中,面对当时势力强大的婆罗门教、耆那教、数论、胜论等宗教和思想流派,正是依靠独树一帜的鲜明观念和强大的理论力量,得以在众多宗教和思想流派中胜出。可见,为宣扬自己的教义和文化传播,佛教的理论建设必须是首要的。① 而且,即使在佛教内部,宗派林立,各派对于基本教义的理解差异很大。由此而出现的对于教义的激烈论辩,在客观上造成了佛教理论的繁荣。因此,佛教教义的理论建设贯穿于佛教传播始终。而佛教鼎盛时期的各派论师的鸿篇巨制,是佛教文献中最具有理论性的著述,也是佛教哲学直接的理论资源。

以苦、集、灭、道四谛为核心的佛教思想,也是一种哲学人生观、世界观。以因果报应、积善除恶作为佛教对于现实生活导向的思想,其实也是一种伦理学。这些一般人们熟知的佛教思想,在几千年来的人类历史特别是东方的历史上,已经产生巨大而深远的影响。除此之外,一般人们较少关注的哲学认识论等方面,佛教理论也作了极为深刻而非常有价值的探讨。佛教的“空”“有”之论,例如“性空幻有”“三界唯心”“万法唯识”等思想,是关于宇宙和自然法则以及终极实在的论述,则属于形上学的范畴。这些主题自然成为佛教哲学研究的领域。当然,佛教哲学在根本上与佛教教义无法割离,自始至终与佛教基本思想理论混为一体。但是,作为佛教哲学研究,必须要与佛教的宗教性质的教义进行一定程度的切割。否则,失去边界的研究可能既不是哲学,也不是纯粹宗教研究。基督教神学研究与基督教哲学研究是值得参考的一种重要范式。虽然这种切割是十分困难的,有时几乎是不可能的。但是,能够指出这种不可能,也能够表明一种对于佛教哲学认识的界限。

大致说来,在佛教“三藏”中,“经”与文学关系比较密切;“律”主要是戒律,有法律含义,与法学相关;“论”主要是理论,与哲学相关。② 当然,这主要就整体而言的。具体来说,作为佛教基本观念“性空幻有”,“性空”主要与哲学形上学相关。而佛教哲学认识论,较之于佛教之“性空”之说,更在于“幻有”之论。这里涉及有情众生与欲界、色界的认识关系。佛教哲学伦理学,则主要是关于有情世界的伦理与佛教救世思想的交叉,与因果报应思想相关。佛教哲学存在论(本体论)与有情众生的个体生存、存在问题相关。

除此之外,佛教中关于佛、菩萨、阿罗汉的神通思想,佛教中关于修炼坐禅境界的描述,佛教三界中关于无色界的描述,以及佛教中地狱、饿鬼、天、阿修罗等描述,皆与与哲学问题无关。不过,在关于认识论的问题上,佛教修炼中的感官认识能力与智慧问题,略有涉及。其他佛教哲学问题,与具体的研究者的角度和选择相关,这里不作展开。

二、《成唯识论》是中、印佛教哲学的代表性文本

唯识宗是公元五世纪左右在印度形成的佛教思潮,是佛教历史发展中形成的一个极为重要的宗派。《成唯识论》是唯识学集大成之作。《成唯识论》的编纂者玄奘在印度系统学习了唯识学理论,参加了戒日王为他举办的唯识学辩论大法会,成为最后胜利者。而《成唯识论》的地位和价值,只有从佛教在印度的诞生和发展的历程中才会真正了解。

---

① 当然,文化传播的重要手段首先是文学艺术。对于非佛教徒来说,佛教文化的最大影响莫过于艺术。佛教艺术的领域极为广泛,涵盖了诗歌、散文、戏剧、绘画、雕刻、音乐、建筑等,也从古代印度语言例如梵文、巴利文等延伸汉语、藏语等亚欧大陆多种语言。

② 此为金克木先生与我的谈话中所述观点。可参见章启群《散记金克木》,《粤海风》2007 年第 6 期。

佛教之前的古代印度思想和学术,主要是婆罗门教文化,文献以《吠陀》为代表。公元前六世纪中叶,印度处于吠陀时代末期。此时印度流行的婆罗门教开始出现新的变革,产生了奥义书哲学思想,同时还有瑜伽、数论、耆那教、顺世论等各种宗教思想。佛教正是在这个背景下诞生的。①

按照吕澂先生的划分,佛教在印度的发展大约分六个阶段:原始佛学、部派佛学、初期大乘佛学、小乘佛学、中期大乘佛学、晚期大乘佛学。② 公元前约 530 年,释迦牟尼在波罗奈斯的鹿野苑对五个弟子宣讲他的教义和思想,是为佛教诞生。接着释迦牟尼在摩羯陀、㤭萨罗、拔沙等处宣道,基本教义就是后来被概括的四圣谛、十二行相、八正道、十二缘起、十四无记等,要义是缘起说和无我说,内容是诸行无常,诸法无我,一切皆苦,其目的是解除人的苦难和烦恼,达到涅槃寂灭。由此至释迦牟尼圆寂以后一段时期,称为原始佛教。

部派佛学(或称小乘佛教)阶段大约在公元前 370 年至公元 150 年。大约在公元前 370 年,佛教徒们进行了第一次传说有七百人众的大集结。此次集结主要是统一佛教教义,并形成神圣的不可篡改的经典。但是,围绕“大天五事”的争论,③佛教内部出现第一次分裂,分为上座部和大众部。上座部主分别说,大众部主一切说。焦点问题是身与命的关系、补特伽罗(我)有无等。这个时期出现了马鸣、众护、世友等大德,其中属于大众部的说一切有部,主张一切法皆有其自性,是实有而非假有,五蕴过去、现在、未来皆有,故曰三世实有。因此,一切有部是佛学中“空”“有”二论中著名的“有”论持护者。

大约从公元 50 年至公元 400 年是初期大乘佛学阶段。公元一世纪般若类经典流行,仅仅后来玄奘搜集整理的《大般若经》就有十六种(会),第一会近四百万字,可见卷帙浩繁。其中最著名的《金刚经》(第九会)在中国可谓家喻户晓。般若思想主要提出法无自性,不可执着,“性空幻有”是思想主流。同期出现的《宝积经》《华严经》《法华经》《维摩经》等,对于中国佛学产生了深远的影响。到了公元 3—4 世纪,印度出现了龙树的中观佛学,他的代表作《中论》提出“八不”缘起之说,即“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不去”,强调“众因缘生法,我说即是空。亦为是假名,亦是中道义”,主张不二法门、法我二空的“中道”。后来中国高僧吉藏以龙树《中论》《十二门论》和提婆《百论》为本,创立了三论宗。

这期间,大约在公元 150 年至 500 年期间,又出现了小乘佛学本宗学说。此时小乘佛学上接部派佛学,代表为有部、新有部、经部、正量部等。有部新理论提出“心不缘无法”,认为心必有境,一切实有。新有部提出除实在是有,假有也是有。实有是真谛,假有是俗谛。还提出色法的极微理论。此时出现的《大乘阿毗达磨经》有“无始时来界,为诸法等依”之说,认为宇宙现象总根据是“界”,“界”亦称“阿赖

① 金克木先生说:“奥义书时代是古代印度思想自由探索的开始。雅利安文化势力由西部印度河流域扩张到东部恒河流域,婆罗门的统治力在新地域内比较弱,因此其他阶层,尤其是王族与战士的刹帝利阶级,得到了思想自由发展的机会,而不限于吠陀的传授与祭祀。这样一开始之后,又由于当地土著文化的退入森林中的修行者的刺激,竟出来了根本反对婆罗门思想统治,反对祭祀,不信吠陀的异端。异端之中最有势力的佛教与耆那教的创始人都是刹帝利种姓,而且都是在东印的恒河流域。”(金克木:《梵竺庐集·梵佛探》,第 316 页)

② 此为吕澂《印度佛学源流略讲》(上海:上海人民出版社 2005 年版。)中六讲题目。下面叙述印度佛教发展阶段主要从该书中撷取提要。舍尔巴斯基说:“大致地说,从公元前 500 年开始的佛教在其诞生地生存的 1500 年可以平均分为三阶段,每一阶段持续 500 年。”(舍尔巴斯基著 宋立道 舒晓炜译:《佛教逻辑》,北京:商务印书馆 1997 年版,第 7 页)印顺《印度佛教思想史》(北京:中华书局 2010 年版)分为十章,渥德尔《印度佛教史》(王世安译,北京:商务印书馆 1987 年版)共十二章,二书虽然章节划分与吕著不同,但内容与吕澂先生所述大体一致。

③ 大天认为佛家修行最高果位阿罗汉仍有五个局限,即“五事”:1. 仍有正常人的生理机能和情欲,例如梦见魔女引诱会遗精等;2. 仍有无知之处,如对于达到的修行果位并非知道;3. 对四谛等教理认识仍有不足;4. 对自己修行果位不能证知,而必须由别人指点;5. 也有痛苦,甚至发出“苦哉”呼唤,但这种声音有助于认识佛教真理。

耶”,也有种子之意,种子遇到条件生起各种现行。种子和现行相互熏习,循环不已。这对于经量部产生了很大影响。后来正量部把表色看作是业的一类。表色是受到意的发动表现于外的语言行动,是固定的、实在的。他们所提的业不失法,与大乘“果报识”即异熟识、阿赖耶识有关系。这些思想为后来唯识学之滥觞。

到了公元五六世纪二百年间,出现了中期大乘佛学,也是大乘佛学甚至是全部佛教理论的鼎盛时期。代表是瑜伽行派唯识宗,出现《涅槃经》《胜鬘经》《菩萨藏经》《大乘阿毗达磨经》《解深密经》等,尤其出现了弥勒、无著、世亲为代表的唯识宗师,他们的著述创造了唯识学空前绝后的辉煌。此后,佛教在印度本土衰微,至 12 世纪末伊斯兰入侵,佛教在印度完全湮灭。但是,佛教北传东北亚和南传东南亚,尤其在中国和西藏地区得到另一种发展。

从佛教在印度产生发展 1500 年的历程来看其思想理论发展理路,核心问题还是“空”与“有”的论争。从佛祖所宣扬的四圣谛、八正道等观点来看,虽然万法为空,但是“我”仍是“有”。因为,佛祖的目的是帮助众生(即每一个“我”)解脱烦恼痛苦,达到涅槃。如果“我”为空,则所有理论思想没有所指和依托。故小乘说一切有部即提出诸法实有的思想,作为其极致延伸。后来大乘般若学说兴起,用“性空幻有”解释世界,还是站在“法空”的立场,但是这种思想却容易引导出“恶趣空”的观点。于是,龙树的中观思想出现,提出非有非无,不落两边,入不二法门。吕澂先生认为,这种观点是个“戏论”,即文字游戏,不能真正解决理论问题。而唯识宗主张“万法唯识”,则又回到“有”的立场。在某种意义上也可以说,唯识宗是印度佛学巅峰状态的终极之作,为印度佛教画了一个句号。

唯识宗的创立者传为弥勒,后来有无著、世亲兄弟传其学说,卓然成就大宗。唯识宗代表著述是六经十一论。① 其中最重要的是弥勒所造《瑜伽师地论》(有玄奘译本,一百卷),阐明瑜伽行派基本概念,及行和果。无著的著述有三十多种,世亲的著述近五十余种。无著、世亲著述中与瑜伽学派相关的有八种。② 无著传述弥勒学,所作精简的《显扬圣教论》,是对弥勒《瑜伽师地论》重新从学说上有所组织整理的纲要性著作。由于弥勒《瑜伽师地论》太烦琐,世亲造《唯识三十颂》,提纲挈领论述了其中思想,说明唯识的相、性、位。相即识的相状,性即识之本质,位是怎样转识成智、获得解脱的阶段和途径。关于无著和世亲对于弥勒思想的传承,学界有说认为,无著和世亲亦有不同。③ 此后的唯识学,陈那的弟子

---

① 即《大方广佛华严经》《解深密经》《如来出现功德庄严经》《阿毗达磨经》《楞伽经》《厚严经》;《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《大乘庄严经论》《集量论》《摄大乘论》《十地经论》《分别瑜伽论》《辨中边论》《唯识二十论》《观所缘缘论》《阿毗达磨集论》。参见玄奘译、韩廷杰校释:《成唯识论校释·序》。

② 即《唯识二十论》《唯识三十论》《摄大乘论》《大乘阿毗达磨集论》《辨中边论》《缘起论》《大庄严经论》《成业论》。参见吕澂:《印度佛学源流略讲》,第 172 页。

③ 印顺认为:“无著论发展了唯识学,受时代的影响,略有一心论(一能变说,一意识师,心所即心似现说)的倾向。世亲论立‘三类识变’说,而复归于《瑜伽论》的体系。”“在无著论的唯识学中,重在赖耶和末那,这是需要论证的要点。《三十唯识论》,继承了《瑜伽论》以自性、所依、所缘、助伴、作业——五门来分别五识与意地的传统;结合无著论的精义,而以十门等来分别阿赖耶识、末那识与六识。瑜伽大乘的唯识学,到达了更完整的体系。”“无著的成立唯识,以阿赖耶种子识为本,现起相识与见识,似乎从一心而现在的一切,极可能踏上一因论的歧途。所以世亲晚年所作的《三十唯识论》,依“三类识变”立论,重视摄持种子的阿赖耶识现行。这是《解深密经》的传统,弥勒学的本义。”而玄奘则是传世亲一脉的:“无著的论书,在时代佛教影响下,重大乘,重唯识。在所依的契经中,特重《阿毗达磨大乘经》。……玄奘传唯识学,而所重的是《瑜伽师地论》,是以弥勒《瑜伽》的根本大义,作为大乘唯识正理的准绳。”“无著传述弥勒学,当时风行的如来藏说,在他的《庄严大乘经论》中亦有所引用。……《成唯识论》不说如来藏,以‘心之空性’说心性本净,是世亲《唯识三十论》的立场,符顺于弥勒《瑜伽师地论》的本义。”(印顺:《英译成唯识论序》,引自玄奘译 韩廷杰校释:《成唯识论校释》,第 744—748 页)

护法著有《二十唯识论释》,护法的弟子戒贤,被尊为“正法藏”。但唯识学正宗主要依照世亲《唯识三十论》,对此书做注有二十八家之多。

《成唯识论》是对于世亲《唯识三十颂》的解释。“成唯识论”意即成立唯识理论。具体说,玄奘采用护法一家基本结构,组织杂糅十家《唯识三十颂》注释和解释,集成为书。可见,《成唯识论》即是唯识学集大成之作。① 在内容上说,从世亲到戒贤、玄奘的时代,有二百多年。这期间论师们提出了种种不同的问题和解说。经典方面,关于如来藏与阿赖耶识相结合的论著如《入楞伽经》《大乘密严经》等,亦非常流行。(这些思想反映在中国佛教界,就是地论宗、摄论宗的思想理论)这些观念与玄奘所传的唯识宗立说不同。玄奘所重的《瑜伽师地论》是弥勒瑜伽思想的根本大义。因此,《成唯识论》证明阿赖耶识存在,由此解释万法,通过三性讲清诸法无性。欧阳竟无说:“一切法空宗为般若,一切法无我宗为唯识。智慧与识属法相事,空及无我属法性事。空是其体,无我是用,唯识诠用义一大要旨。唯识学《本论》而外滥觞于《摄论》而昌极于《成唯识》。”②吕澂说:《成唯识论》杂取诸多论书,“组赖耶多依《大论》《集论》,组赖耶种子熏习多依《摄论》,组赖耶五教十理多依《摄论》《大论》。组末那多依《大论》《集论》,组末那六义多依《摄论》。组了别多依《大论》……”故此,“今乃有此《成唯识论》,百炼千锤成为利器,固法门最后之作品,亦学者神魂之依归。”“则《成唯识论》者,唯识学至精至密之论也”。③ 印顺说:“《成唯识论》的内容,极其广大,辨析是极其精密。虽摄取了众师的异说,种种论义,而对弥勒的《瑜伽》唯识来说,是极其纯正的,这部代表西元七世纪初,唯识大乘正义的圣典,贯通《阿含》《般若》,而没有转化为本体论的圣典,留下了永久的不朽的价值!”“玄奘所传的唯识学,属于这一学系。以护法说为宗,而撷取诸大论师的精义,糅合为一部《成唯识论》。这是代表那一时代,集唯识大成的论书。”④可见,《成唯识论》是佛教唯识宗的经典,是佛教最有理论性和哲学色彩的著作。

另一方面,《成唯识论》也是中国高僧创造的印度佛学,是中国僧人的佛教理论创构的杰出代表。

从中国佛教来说,佛教从印度传入中国之后,一开始就发生了变化。起初这些变化是传教者有意为之。例如在汉末和三国时期,释道安的佛经翻译采取“格义”之法,就是用《老子》《庄子》的术语翻译佛教的概念,例如用“道”来翻译“真如”,用“无”来翻译“空”。后来鸠摩罗什阶段才开始了严谨的佛经翻译,到玄奘更是精益求精。但是,另一方面,中国僧人在佛教的传播中,不断进行教义和义理的探索,形成了与印度佛教不同特点的中国佛教宗派,代表有净土宗、华严宗、天台宗和禅宗。在汉传佛教中,保留印度佛教特征最多的是唯识宗。正如印顺长老所言:“中国所发展的唯心大乘,是本体论的。如华严宗说‘性起’,禅宗说‘性生’(六祖说‘何期自性生万法’),还有天台宗说‘性具’。与缘起论为宗本的,玄奘所传的唯识学,并不相同。中国的大乘佛教,有他自己独创的特色。然从承受于印度的大乘来说,那就不是台、贤、禅、净,而是中观(三论宗)与瑜伽(唯识宗)了。”⑤当然,即使是唯识学,对于中国佛学的影响也是极为重大而深远的。吕澂则认为:“总的说来,中国佛学始终不出台(天台)、贤(华严)、慈恩(唯识)的范围。慈恩的传承,在智周(668—723 年)之后虽已不可详考,但其学说却始终为中国佛学的理论基础,凡是解释名相,分析事相,都不能不取材于慈恩。例如,因明,六离合释等方法,也要运用慈恩

① 关于《成唯识论》的内部思想结构,吕澂认为有十个部分:“一本颂,二广论,是二为所成法;三经,四论,五因明,六毗昙,是四为如是成;七所对外道,八所对小乘,九西土十家,十玄门诸贤,是四为能成人。以是读论观厥成焉。”(引自玄奘译 韩廷杰校释:《成唯识论校释》,第 730 页。)

② 欧阳竟无:《欧阳竟无内外学》,北京:商务印书馆 2015 年版,第 377 页。

③ 吕澂《成唯识论·序》,引自玄奘译 韩廷杰校释:《成唯识论校释》,第 732、730 页。

④ 印顺《成唯识论·序》,引自玄奘译 韩廷杰校释:《成唯识论校释》,第 747 页。

⑤ 印顺《成唯识论·序》,引自玄奘译 韩廷杰校释:《成唯识论校释》,第 748 页。

已有之学。”①近代中国唯识学的复兴,又开启了思想界的启蒙和现代学术的先河。②

综上所述,可以小结如下:

1.《成唯识论》是印度佛教巅峰时期产物,代表了佛学理论的最高形态。因此,《成唯识论》的哲学思想亦为佛学之最好范本。

2.《成唯识论》是汉语写作的印度佛学,具有两种文明交汇的特征。因此,《成唯识论》哲学研究,既属于一般的佛教哲学研究,也属于中国哲学史研究,是中国哲学史研究的必答题。

3.此外,唯识学在论证尘俗世界万事万物展现在人们面前的样态和方式中,进行了极为精致和邃密的讨论。这个理论与现象学讨论作为对象世界的“事物本身”,在某种程度上相似,但是实质差距甚远。因此,关于《成唯识论》的哲学研究,与当代西方哲学亦可以对谈。

三、中国哲学史与佛教哲学问题

虽然佛教传入中国的历史有两千年之久,但汉语佛教学术研究的历史却很短暂。这个现象与现代中国学术体系建立的进程相关,在根本上说也与现代中国的历史进程相关。

从东汉后期开始,佛教在中国的传播、发展一直没有中断。关于佛教典籍的汉语翻译史,几乎与佛教在中国传播的历史相等。比较独立客观的对于佛教的记载,始于早期的经录(传说源于三国时期,现存最早的是《道安录》,后来著名的有《出三藏集记》《历代三宝记》等)和人物传记(例如《高僧传》等)。早期的佛教书目虽然单列一类(例如在《晋中经簿》中与神仙类等并列单独分类),但在四部分类形成之后,至《宋史·艺文志》还列入四部中的子部道家类(附释氏神仙类)。从北宋太平兴国年间出现“大藏经”“开宝藏”开始,佛教典籍和书目作为独立门类于四库之外形成自己的知识系统,为中国也为世界的佛教史留下了极为珍贵的文献资料。而且,历史上的中国僧人对于印度原始的佛教教义有着自己的阐发,因而导致佛教在中国呈现出一种独特的发展,形成了自己的宗派和理论,例如影响很大的净土宗、华严宗、天台宗、禅宗、律宗等,即使是印度佛教色彩浓厚的三论宗、唯识宗等,也具有中国本土特色。然而,所有这些相关于佛教的知识创构和文字著述,皆属于佛教内部的理论建设。直到近代杨文会、欧阳竟无先生建立的支那内学院,应该还是属于旨在佛教内部发展的具有教学、研究性质的机构。这些机构与当下的佛学院以及类似学会、机构大致相同。

中国佛教真正的学术研究,开始于 19 世纪之后。早先杨文会、欧阳竟无、韩清净、太虚等人的复兴佛学活动,与现代中国思想启蒙相呼应。而梁启超、章太炎等人的佛学研究,则更加侧重传统学术的推进。以吕澂、汤用彤、周叔迦、季羡林、金克木、任继愈等人为代表的中国佛学研究,兴起中国现代佛学研

---

① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,第 271 页。例如。禅宗法眼宗创始人文益得法于桂琛。据传文益约两个同伴去桂琛处参学,第二天辞行,桂琛觉得文益还可以深造,就指门前一块石头对他说,你是懂得唯识的(《华严》其中就有“三界唯心”),试问这块石头是在你心外还是心内? 他当然回答在心内。桂琛说,你行脚人应该轻装,如何装块石头在心内去到处走动呢? 文益无词可对,便又留住月余,仍不得其解,桂琛这才告诉他说:“若论佛法,一切现成。”这就是说,一切都是自然而然地存在,心里有块石头也是自然存在,并不加重你的负担。文益门下德韶后来有一偈:“通玄峰顶,不是人间,心外无法,满目青山。”也是“一切现成”之意。学禅达到峰顶当然不是人间,心外无法,随处可以见到禅境(青山)。(吕澂:《中国佛教源流略讲》,第 245—246 页)

② 楼宇烈先生说:“从某种意义上甚至也可以说近代中国佛学是唯识学的复兴。”(楼宇烈:《中国佛教与人文精神》,北京:宗教文化出版社 2003 年版,第 20 页。)杨维中先生认为:“如果从印度大乘佛学的角度看问题,隋唐时期的宗派除三论宗、净土宗之外,都与唯识学有深刻的。内在的关联,天台、华严、禅宗、律宗甚至密宗的教义只有在纳入唯识学的大视野之中,才能获得真切的理解。换言之,隋唐佛教的大师们在进行创宗活动之时,几乎没有例外地或多或少、或直接或间接地受到唯识学的影响。从这个意义上说,唯识学在近代以来的复兴确实其来有自,意义十分重大。”(杨维中:《中国唯识宗通史》上,南京:凤凰出版社 2008 年版,第 13 页)

究的主流。但是,现代中国佛学研究的领域极为广阔,学科界限不是十分清晰,应该是涵盖宗教学、东方学、汉语古典文献学和现代学术研究的很多门类,例如文学、历史学、语言学等等,但是,纯粹的佛教哲学研究仍然阙如。

然而,一个不可回避的问题是,没有佛教哲学就没有完整的中国哲学史。几千年的中国古代学术发展历史,基本上可以概括为先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学心学、清代朴学,佛学是其中不可或缺的一环。不仅如此,自南朝至隋唐,佛学成为思想界主流,并深刻影响了宋明以降的中国学术思想。这个影响也表现在印度佛教和中国本土思想的交互融合的两个方面。一是从佛教角度说,鸠摩罗什之后的高僧大德开宗立派,创立自己的佛教理论,但这些佛教宗派的思想理论,也或多或少融合了传统儒、道两家思想。另一方面,从唐代韩愈开始,士人奋起维护儒家和本土思想,排斥佛教。宋明理学、心学则从佛教思想方法入手反对佛教,道学家们借用坐禅修炼,提炼出格物致知的为学方法。可见本土的哲学思想,例如理学和心学,也融合了佛教的思想理论。包括唯识学在内的佛学对于宋明理学产生了深刻的影响,季羡林先生曾举朱熹为例进行说明。①

此外,从哲学思想的构成来说,佛学纯粹的形上学和认识论讨论,对于中国哲学是一个重要的弥补。古代中国人思想入世,讲究实用,善于接受新知。表现在学术上是以人为中心,由家庭到社会治理为轴心,由道德而政治、法律等建构理论。科学例如农学、医学及工艺技术,基本处于实用层面。这个特点在从先秦到魏晋的哲学明显展示出来。儒家侧重伦理学和政治哲学;老子的道家虽然有形上学,但是其君王的南面之术仍然浓墨重彩;《庄子》具有宏大深邃的哲学体系,内容驳杂,而全身保命依然是问题核心;②墨家的伦理学、政治学影响比其逻辑学更大;法家主要是政治哲学和法哲学。两汉形成的阴阳五行—占星学为骨干的哲学,将天文学和日常生活的度量衡知识浑然视为一体,并以日常经验知识和观测、算学为实证基础,构成以音乐为中心的无所不包天人体系。③ 汉代之后,这个体系崩溃。从东汉时期佛教进入中土,逐渐填补了中国形上学的不足。魏晋玄学试图调和儒、道思想,为现实社会的政治、道德状况进行重新论证。同时,在佛学的影响下,作为对于两汉天人体系的反叛,魏晋玄学在学术指向上回归形上学。④ 不过,佛教对于中国学术也产生了一定的消极影响。例如,理学心学家提倡的“格物致知”,其理论和实践即可证明与佛教禅定类似,目的是人格修炼,与治国经邦济世没有直接关系。所谓“无事袖手谈心性,临危一死报君王”,理学和心学的末流,导致中国学术脱离经邦济世实用知识和智慧,在明末就受到西方天主教文化的冲击,并最终在新文化运动中受到西方学术思想的毁灭性打击。西学大潮终于进入中土,从此开始了中国学术的现代化进程。

显而易见,佛学进入中土以后,形成了中华传统思想儒、释、道三足鼎立之势,佛教思想对于魏晋南朝直到今日中国思想界的影响,是难以估量的。上述同时也证明,汉语佛教哲学研究实质上分为两种,一是普遍意义上的哲学研究,即像欧美或印度、日本等地学者那样,研究佛教哲学特别是印度佛教的哲学。另一种则是中国哲学史领域之内的佛教哲学研究,属于中国哲学范畴。然而,一个世纪以来,中国哲学界对于儒、道哲学作了广泛而深入的探究,建构了目前中国哲学史的基本范式。但是,从百年来的中国佛学研究历程可以看出,虽然与中国哲学有所交集,其重点基本延续佛学研究的传统道路,至今在整体上仍然徘徊于哲学之外。

---

① 参见季羡林:《佛教十五讲》,北京:北京大学出版社 2007 年版,第十一题“佛教与儒家和道家的关系”。

② 可参阅章启群:《渊默而雷声——〈庄子〉的哲学论证》,北京:商务印书馆 2019 年版。

③ 可参阅章启群《星空与帝国——秦汉思想与占星学》,北京:商务印书馆 2013 年版。

④ 可参阅章启群:《论魏晋自然观——“中国艺术自觉”的哲学考察》,合肥:安徽教育出版社 2012 年版。汤用彤先生认为南北朝时期的佛学受到玄学的影响,吕澂先生的观点与此相反,认为魏晋玄学受到佛学的影响。笔者认为二者交互影响可能最大。

专门的中国佛教哲学研究意识,大致始于中国哲学史著。① 作为中国哲学史开山之作的胡适《中国哲学史大纲》(卷上),由于作者对于中国佛教知识不足,而戛然中断于汉代。胡适虽然后来对于佛教特别是禅宗研究用力颇深,发表了很多禅宗论著,但是没有专门的佛教哲学著述面世。作为后起之秀,冯友兰的《中国哲学史》对于魏晋南北朝、隋唐的中国佛教,作了极为简单的哲学概括,可能是中国佛教哲学之滥觞。20 世纪 80 年代之后冯契、萧箑父等人的中国哲学史著,在佛教哲学方面仍然没有重大建树。而任继愈等人的中国佛教哲学研究,虽然不乏奠基之功,也终究没有形成扛鼎之作。② 相反,一些著名的佛学研究著述,例如汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,实际上是关于中国佛教发展史的学术研究,不属于佛教哲学著作。作为鲜明对比,汤用彤《魏晋玄学论稿》,则是中国哲学研究的典范。只要将《汉魏两晋南北朝佛教史》与《魏晋玄学论稿》进行比较,就清楚看出它们之间分属不同学科。而有些即使是署名佛教哲学的著述,仍然模糊了传统佛学和哲学之间的界限。例如熊十力的《新唯识论》,运用佛教的思想资源进行哲学理论的创造,也不属于佛教哲学研究。这与宋明理学、心学汲取了佛教思想不能算是佛学研究一样(基督教哲学例如 20 世纪思想家舍斯托夫等情况也与此类似)。至于梁漱溟的《东西文化及其哲学》,从书名即可知道是属于思想史性质的著作。

对于中国佛教哲学而言,出现在 20 世纪初佛教界的一些现象却十分难能可贵。1921 年欧阳竟无应邀在南京高师哲学会作了题为“佛法非宗教非哲学而为今时所必需”的演讲。作为佛教大德欧阳竟无,认为佛法不是哲学和宗教,但高于哲学和宗教。这一观点值得哲学界商榷,但是,他的全部视野却是现代学术包括哲学。此外,一代高僧太虚大师为唯识学所作的哲学批判则更加精彩:

> 康德(Kant)之不可知的自存物,可为存疑之唯物论。亦可为存疑的唯心论。至于最近之爱安斯坦(Einstein, Albert,1879-x)的相对论,客观宇宙的存否,存疑而不速断,而一切运动之现象,与其距离之时间,皆由观点不同而不同,成为相对之现象,已有唯心论之倾向,从唯心论上说,亦可成为存疑之唯心论也。至罗素(Bertrand Russell 1872-x)的新实在论(New Realism),虽极力扩充客观实在之范围,将经验派之感观的事与理性派之超验的理,皆与以不倚心而存在,不由心而变动之客观存在的实在意义,建立中立一元论,谓心及物乃中立一元所构成,然彼非心非物之中立一元,即为感觉之经验,惟一探其所谓中立一元的一元之谓何,彼尚存疑而未速断,余前到英国曾以此问题询之,彼谓犹在研究而未能判断,彼虽存疑而亦得谓之唯心论也……③

此段文字对康德、爱因斯坦、罗素等人的评论,因为时代和其他因素,缺陷很明显。但是,这里从语言概念到论辩方式完全超越一般的佛学内部辩论,是纯粹的哲学论争。从作者了然当时最前沿的哲学甚至科学问题,可知他广博的视野。尤其是这里展示了太虚大师扫荡外教、天下独尊的雄辩气概,具有佛教高僧与天下高手过招的传统风范。无论从哲学还是佛教的角度,今日来看都令人赞叹,肃然起敬。虽然太虚大师旨在宣扬佛教教义,但其所述无疑是佛教与哲学融通的一个前奏或铺垫。

---

① 现代中国哲学的展开也与佛学复兴的影响有关。楼宇烈先生说:“研究中国近代哲学如果只注意到西学的影响,而忽视佛学的影响,那是不能深入了解近代中国哲学的全貌和特征的。”(楼宇烈:《中国佛教与人文精神》,第 2 页。)

② 老一辈学者中,应该提到的是金克木先生的佛教哲学研究。金先生曾在抗战时期负笈印度,在佛教圣地鹿野苑从梵文大师哈佛大学教授乔赏弥(Dharmananda Kosambi)老人研读印度梵文原典,具有深厚的佛学和梵文、巴利文学养。同时,他对于西方哲学和历史也有精深而广博的阅历和思考。由于他的研究基于梵文、巴利文原典,其中思想自然贯通古代印度文学、哲学、佛教,许多著述难以某一学科进行分类,佛教哲学思想散见各处。他的论文《试论梵语中的“有——存在”》,虽然从梵文概念入手,不是特指佛教,但是,其概念也是佛教中的核心术语,因此可以说是真正的佛教哲学。而且,这种研究还具有中国哲学之外的一般佛教哲学的意义。(参见金克木:《梵竺庐集·梵佛探》,第 93 页)

③ 太虚:《法相唯识学》,北京:商务印书馆 2011 年版,第 43 页。

大略说来,继胡适之后的中国哲学史著,虽然从年代上具有历史的完整性,但严格地说,胡适先生留下的历史的空白,在经历一个世纪之久的今天,仍然没有得到真正的填补。不仅是中国哲学史著如此,实质上,在隋唐之后的中国哲学史专题研究中,哲学与佛学依然互不搭界,泾渭二分。尤其是宋明理学、心学的研究,由于佛教哲学的缺席,很多问题没有得到真正的触碰。近些年的中国佛教研究有着长足的进展,然而,甚至可以说中国佛教哲学研究一直没有真正展开。目下中国哲学史与中国佛学研究在学科上的深深鸿沟,绝不仅仅是中国哲学三足之一的阙失,因为对于从南朝之后的中国哲学,有造成整体性垮塌的危险。

特别一提的是,佛教哲学是世界性的学问。虽然中国哲学研究已有百年历史,但是,中国哲学的研究者和影响力基本限于中国大陆和港台地区,海外罕有严格的中国哲学研究,其影响远远不及佛教哲学甚至古印度哲学。海外东西方汉学家们,采取的基本上也是古典学的研究范式,他们处理的问题偶尔可能与哲学交叉,但迄今没有见到他们纯粹的中国哲学研究。

在佛学研究领域,唯识学研究显然是一个大宗。① 在唯识哲学研究方面,近年来受西方学界的影响,出现了唯识学与现象学的比较研究,应该是一种积极的讯息。但是唯识哲学研究总体上仍然冷漠,尤其是关于唯识学以及《成唯识论》完整系统的哲学研究著作,至今仍没有发现。

佛学尤其是唯识学的名相概念体系繁富复杂,普通读者进入佛学的门槛很高。另一方面,作为学术著述,过于通俗化的表述也会遗失特定的思想内涵。这种困境自然导致一些学术表达的尴尬,使得学者常常只能游走在佛学和哲学的概念之间。但是,我辈学人应该感召于玄奘大师和历代高僧历尽艰险、九死一生西土取经精神的激励,克服这些异常的艰难,摸索出一条汉语佛教哲学研究道路。哪怕只有一点难以辨认的轨迹,也是无愧于伟大时代的一种有价值的奉献。

Buddhist Study, Philosophy and Chinese Philosophy: a Reflection on the Philosophy of *Vijñāna-mātra-siddhi*

Zhang Qiqun

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Buddhist philosophy is not entirely equal to Buddhist study. *Vijñāna-mātra-siddhi* (成唯识论) is a representative text of both Chinese and Indian Buddhist philosophy. Therefore, the philosophy of *Vijñāna-mātra-siddhi*, on the one hand, is Buddhist philosophy in the general sense, and on the other, is Chinese Buddhist philosophy in the category of Chinese philosophical history. There is an overlap between these two fields. The lack of the Chinese Buddhist philosophical study is a deep crisis in the study of Chinese philosophical history.

Key words: *Vijñāna-mātra-siddhi* (成唯识论), Buddhist philosophy, Buddhist study, Chinese philosophical history

(责任编辑　刘曙光)

① 汉语佛学界同样如此,仅仅从中国知网搜索,近年来的相关论文就有二百多篇。同时,我们还看到一些通史性的皇皇巨制。例如韩廷杰先生《唯识宗简史简论》(北京:佛学书局 1999 年版),杨维中先生的《中国唯识宗通史》(南京:凤凰出版社 2008 年版),以及周贵华居士的《唯识通论——瑜伽行学义诠》(北京:中国社会科学出版社 2009 年版)等。出版界还有"唯识学研究丛书",包括译介西洋和东洋的研究菁华。